

Anthropologie et Sociétés



Les rencontres hésitantes de l'anthropologie et de la psychanalyse (note de recherche)

Yvan Simonis

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015494ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015494ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Simonis, Y. (1997). Les rencontres hésitantes de l'anthropologie et de la psychanalyse (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 275–286. <https://doi.org/10.7202/015494ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

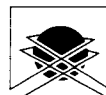
Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LES RENCONTRES HÉSITANTES DE L'ANTHROPOLOGIE ET DE LA PSYCHANALYSE

(note de recherche)¹

Yvan Simonis



L'anthropologie et la psychanalyse entretiennent de multiples rapports depuis longtemps (voir, par exemple, Stocking 1986, LaBarre 1958 et Charuty 1992). On y trouve les signes du plus vif intérêt et ceux d'une méfiance tenace. « Mais, direz-vous aussitôt, de quelle psychanalyse, de quelle anthropologie, de quelle anthropologie pour quelle psychanalyse parle-t-on ici ? ». On n'en sortirait pas, me semble-t-il, en commençant par ces questions pourtant légitimes. Il est, en effet, impossible de tout clarifier avant d'écrire ensuite les testaments des deux disciplines livrant leurs messages les plus chers et leurs cadeaux les plus précieux pour pousser leurs héritiers à contracter alliance. Personne n'a les clés du magasin général des anthropologies pour convier les psychanalyses à l'encan des biens qui leur plairaient, et les psychanalystes ne feront pas non plus ce travail pour nous. Impossible donc de faire l'inventaire puis la publicité des biens destinés à une clientèle de choix en attirant l'attention des psychanalystes ou des anthropologues sur les illustrations convenant aux besoins de leurs interprétations.

Cette note a pour but d'amorcer un débat sur deux terrains possibles de rencontre entre les disciplines, celui de la méconnaissance toujours présente au lien social, que souligne si continûment la psychanalyse, et celui que permet la continuité de l'intérêt de l'anthropologie pour les sociétés « autres ». Nous les présenterons comme des mitoyennetés favorables aux apprentissages entre voisins prudents.

Les rapports de la psychanalyse et de l'anthropologie avaient mal commencé

Les ouvrages anthropologiques évoquant Freud ou Lacan sont nombreux et depuis une vingtaine d'années très nombreux. Ils tournent autour de quelques thèmes privilégiés : la parenté, l'œdipe, le générationnel, la sexualité, la mythologie, le symbolique et les thérapies. Cela suffit à des rencontres variées où l'affrontement des positions est sensible et peut-être prometteur.

Les écrits dans lesquels Freud se risquait à l'interprétation des cultures ont pourtant beaucoup irrité les anthropologues depuis Kroeber et Malinowski, qui

1. Cette note de recherche est une version modifiée et très augmentée d'un texte publié d'abord dans *Courrier* (n° 13, fév. 1997 : 9-14), revue du Projet d'École du Champ freudien au Québec.

n'ont cru ni à la horde primitive imaginée par Freud ni aux solutions parentales et culturelles dont le meurtre du père assurerait l'illusion. La plupart des anthropologues ont eu tendance à mettre en doute l'universalité du complexe d'Édipe (voir cependant Roheim 1967 et l'ouvrage récent de Johnson et Price-Williams 1996) et les modalités de sa résolution « à la viennoise ». Les mythologies illustreraient les imaginaires variés que les sociétés ont produits à ces sujets et les organisations de la parenté sont trop diverses pour se ramener au « patron » de la bourgeoisie viennoise. Ce genre de querelle a fréquemment servi d'alibi aux anthropologues pour discréditer ou réinterpréter la psychanalyse en la réduisant au mieux à une hermétique du statut de la sexualité dans la culture, au pire à un mythe inutile et certainement non scientifique (Lévi-Strauss 1983).

Mais tout bien réfléchi, importe-t-il vraiment que cela se soit passé comme ceci ou comme cela et que le complexe d'Édipe à la gréco-occidentale ne soit pas universel si les scénarios culturels variés répondent à des questions universelles, *distinctes* de ces scénarios ? Je ne le crois pas et c'est le point de vue que j'adopterai ici.

Ni le fonctionnel, ni les codes en tous genres, ni je ne sais quelle « solution » ou clarté de compréhension, qui se prétendraient scientifiques, ne suffisent à rencontrer la centralité de la méconnaissance toujours présente dans les rapports humains. Cette méconnaissance n'est pas réductible à de l'ignorance provisoire. Les litiges, la méconnaissance, les mécomptes, le « ça ne marche pas » propre aux sociétés humaines, sont les lieux mêmes autour desquels se fabrique le lien social.

Le projet scientifique de l'anthropologie est trop longtemps resté typique de la modernité occidentale conquérante, il a souffert de ses maux principaux. L'anthropologie a cru à la supériorité du projet scientifique occidental pour comprendre les autres sociétés. Elle a cru peaufiner des descriptions « réalistes » sans se poser trop la question de son intervention ou celle du statut de ses interprétations. Elle a profité de la période coloniale pour s'introduire chez autrui. L'anthropologie est bel et bien le discours de la curiosité non innocente de l'Occident au sujet des sociétés sur le territoire desquelles elle s'est promenée dans l'espace balayé par la conquête. Elle fut souvent l'auteur des rapports faits aux autorités politiques, religieuses ou scientifiques en vue de transformer plus efficacement ces sociétés à l'image de la modernité. Tout cela est bien admis, *mais on ne peut réduire l'anthropologie à ces défauts*. Elle fut également, sans le percevoir, le précieux refuge, dans le discours occidental, de dimensions humaines que l'Occident répudiait chez lui et trouvait ailleurs. Sous la figure du « sauvage », l'anthropologie gardait de l'Occident, au moyen d'un détour, ce que l'Occident voulait à tout prix oublier dans la modernité qui a vu naître l'anthropologie (de Certeau nous l'a fait comprendre avant d'autres, par exemple dans *La Fable mystique*). Dans cette perspective, il n'est pas étonnant qu'en revenant à l'étude de nos sociétés, l'anthropologie y trouve pertinent ce qui échappe à la modernité et reprend son sens. Quand on passe par l'intelligence de la méconnaissance ou par le détour des sociétés autres, on peut comprendre pourquoi la psychanalyse et l'anthropologie remettent en question l'espoir mythique de la modernité de gérer des vérités enfin

fonctionnelles. Le savoir fabriqué dans les deux disciplines est pour moi le symptôme du travail des mitoyennetés qui les lient.

Voilà, à mon avis, deux sites majeurs des rencontres futures des anthropologies et des psychanalyses : la centralité de la méconnaissance dans les rapports humains, donc les mécomptes et les litiges qu'elle promet, et la position de l'anthropologie dans la discursivité occidentale qui tient en réserve pour l'Occident ce que la modernité répudiait.

Quelles qu'aient été les pratiques des voyageurs, des colonisateurs, des anthropologues eux-mêmes, il nous reste les discours et les conséquences du passage des Occidentaux chez les autres. Comment situer les curiosités non innocentes de l'anthropologie à l'égard des groupes humains par rapport aux curiosités de la psychanalyse ?

L'anthropologie n'est pas innocente mais ses biais valent le détour

On aurait tort de condamner l'intérêt de l'anthropologie au nom de ses défauts. Il se pourrait même que les critiques actuelles, en illustrant les préjugés et les compromissions de l'anthropologie, conduisent à relancer ses vertus, non parce qu'elle échapperait à ces défauts solidement incrustés mais parce que l'on n'approche autrui que par des biais. Ces biais supposent des options limitées qui se donnent le réalisme qui leur convient. L'anthropologie est liée aux biais endossés par ses praticiens et ses œuvres partielles/partiales illustrent les limites de ce qu'elle a pu comprendre des autres en s'y prenant de telle ou telle façon. L'humour a trop souvent voulu que ces biais/détours soient compris comme des retards « en attendant mieux », aiguisant nos projets porteurs des mythologies de « la vérité remise à plus tard », comme si l'objectif plus ou moins secret restait celui de « tirer tout au clair ». L'anthropologie a endossé cette perspective où se glisse le modèle du détective plus ou moins doué qui soumet la réalité des autres « à la question », puis avec les réponses obtenues déclare des vérités dans la boîte souvent magique des interprétations. C'est un chemin qui a échoué, mais il y a des « restes » qui sont l'intérêt même de l'anthropologie.

Lire la vérité d'autrui sans y être compromis² et ne rien fabriquer du rapport à autrui que cette croyance suppose n'est plus tenable. La pleine reconnaissance de ces limites relance l'intérêt de l'anthropologie. *Heureusement*, celle-ci n'était pas innocente, son discours heureusement n'a pas réussi à coïncider avec son objet et ses prétentions holistes ont échoué³. L'anthropologie interprète et doit être interprétée, elle fabrique et cette fabrication a des enjeux.

2. Le discours de l'anthropologie mériterait souvent le commentaire de Joan Copjec (1995 : 184) sur la voix *off-screen* dans les films documentaires : voix *hors-champ* du pouvoir décrétant la vérité.

3. Ce holisme, but préféré de l'écriture anthropologique depuis Malinowski, celui que les études partielles devaient rendre possible, n'est-il pas un symptôme évident des espoirs scientifiques de la modernité dans les sciences sociales ? Le rêve de décrire les tenants et aboutissants du social en passant par des sociétés plus simples croyait trouver une première illustration dans les monographies de l'anthropologie.

Sans en avoir le savoir, et par l'accumulation même des écrits orientés par tant d'options théoriques, l'anthropologie a pourtant produit les adéquations partielles associées à ses défauts accumulés. On dirait que par les recoupements successifs de ses biais constitutifs, l'anthropologie a parfois construit des espaces de paroles partageables. Je suggère que les atouts de l'anthropologie tiennent aux détours de ses biais. La représentation « réaliste » n'est pas la clé espérée qui ouvrirait enfin la porte derrière laquelle se trouverait la vérité. Je lis donc l'anthropologie d'une certaine manière, en en construisant une figure qui tient compte de ses biais pour les tourner en atouts.

Je passerai pour me faire comprendre par le livre de François Jullien (1995), parlant de Chine et de Grèce, en lui empruntant la notion de « distance allusive ». L'anthropologie comme la psychanalyse sont des détours qui donnent accès à, mais pas à des résultats conçus comme des objets « enfin trouvés ». C'est ce « donner accès » qui m'intéresse ici et, pour l'objectif de cette note, c'est une façon de réfléchir aux biais dans lesquels nous sommes pris, aux méconnaissances nécessaires qui les marquent dans la production de leurs savoirs.

« L'aboutissement commence dès le début, c'est-à-dire au fond que la notion même d'aboutissement perd son sens [...] cet accès n'est pas de l'ordre de la FIN [...] ce détour est *en même temps* l'accès [...] » (Jullien 1995 : 401). Il y a du cheminement dans le détour. Le but n'est pas de peindre un visage pour le voir, dans un mouvement piégé par une sorte de métaphysique du symbolique conçu comme un niveau différent qui se réserve la « représentation de », comme si l'on pouvait enfin « dévisager » la vérité. Le cheminement rendu possible par le détour permet d'*envisager* la vérité, comme le propose Jullien, mais pas de la dévisager.

« La valeur du détour tient à sa capacité de *déroulement* : en déployant une succession de phases [...] il *ouvre* progressivement la réalité ; et cet enchaînement continu dont il est l'occasion nous permet, en l'accompagnant, de nous enfoncer en elle. Non pas de s'en emparer d'un coup, comme prétend le faire l'expression directe, mais de s'en imprégner progressivement, de nouer une relation avec elle, d'en éprouver le devenir [...] » (*ibid.* : 400-401)⁴.

Le détour et son déroulement laissent advenir la réalité qui devient *ambiante*, cette pratique de l'allusion par corrélation suppose une distance, un biais qui n'est jamais le face à face, la distance reste allusive. Cette distance allusive prend la pleine mesure des dimensions que suppose l'entretien. Les sciences humaines ont trop cru à la recherche de l'angle sous lequel elles pourraient débusquer le secret des choses et par ce levier leur faire cracher la vérité. Cela aussi construit une distance mais en tenant la vérité en joue comme s'il s'agissait d'une cible pour la « tirer au clair ». La stratégie du sens dans la poésie traditionnelle chinoise opte

4. On se croirait en psychanalyse et nous sommes proches, m'a-t-il semblé, de l'attention flottante. La peinture et la poésie chinoise classiques évoquent indirectement l'espace auquel elles s'intéressent sans jamais décrire directement. Leurs signifiants, grâce aux corrélations qu'ils entretiennent avec cet espace, sont en position de distance allusive par association et leur vérité relève de l'évocation.

autrement à cet égard. Elle accède à ce dont elle parle par le détour de ce qui y est associé, elle construit des syntagmes évocateurs de ce qu'ils supposent.

En attirant l'attention sur l'intérêt de la « distance allusive », j'endosse du même coup la notion d'« évocation » si bien défendue en anthropologie par Stephen Tyler, si décriée dans les débats entre modernes et postmodernes et si compréhensible lorsqu'on la rapporte à la notion de « distance allusive » telle qu'en parle Jullien.

« A post-modern ethnography is a cooperatively evolving text consisting of fragments of discourse intended to evoke in the minds of both reader and writer an emergent fantasy of a possible world of commonsense reality, and thus to provoke an aesthetic integration that will have a therapeutic effect » (Tyler 1986 : 125). Lacan ne disait-il pas dans *Écrits* (1966 : 299) que la fonction du langage « n'est pas d'informer mais d'évoquer » et que cette évocation porte les demandes transmises par les paroles qui se rencontrent au-delà des sens convenus ? Convenons-en pour le moment.

Le litige et le lien social

L'anthropologie sait mieux que d'autres sciences humaines que l'humanité a existé avant l'État, avant l'écriture (donc avant le droit écrit) et avant la science. Cela a au moins l'avantage de ne pas confondre nos scénarios actuels et savants quant au lien social avec ceux qui se jouent autour de la suite des générations. Par où l'humanité passe-t-elle ? En éliminant le droit, l'écriture, la science et l'État, il est sans doute plus facile de repérer la centralité de la parole, des coutumes et des gestes dans le passage d'une génération à la suivante à l'occasion de l'enfance. L'affaire se joue pour tous, maintenant comme avant, autour des gestes, des coutumes et des paroles de la parenté à l'égard des nouveau-nés. C'est par eux que l'enfant naîtra une deuxième fois, il naîtra au groupe. L'anthropologie était attentive depuis longtemps à la mort sociale qui suivait la mort biologique, il y avait deux morts. Elle fut peut-être moins attentive aux faits de la seconde naissance et acceptera qu'à cet égard la psychanalyse fut la plus sensible.

Le lien social est toujours transmis d'abord. La transmission se fait d'emblée dans des rapports sociaux qui portent dans le même mouvement la Jouissance que prend l'Autre sur le nouvel arrivé (pour parler comme les lacaniens qui nous restent si étrangers) et les marques et les résistances à cette Jouissance que l'enfant se met à porter. L'enfant est toujours précédé. L'appropriation de l'enfant par ses parents fait lien social dans la transmission même, et dans cette affaire l'enfant n'est pas le premier acteur. Ce lien social transmis joue d'autant mieux ses leurreurs qu'il est amoureusement — mais non innocemment — transmis. Ici se glisse la dette, le litige, la méconnaissance, le tort constitutif porté par ce qui fait lien social. La centralité du litige, constitutif et nécessaire à l'humanité, apparaît clairement. Charles Malamoud disait que dans la tradition indienne « le père doit la dette à son fils ». Le pire serait de transmettre l'idée que la dette, le tort, le mécompte, la méconnaissance qui nous lient pourraient disparaître dans le bonheur de tous. Nous en sommes loin et nous revenons vers une pensée de la

mémoire et de l'institution, si utiles à la compréhension de la transmission des liens sociaux transmis par la suite des générations. Les raisons s'accumulent pour que l'anthropologie et la psychanalyse se rencontrent autour des litiges humanisants.

Évoquons ici en passant le livre de Jacques Rancière, *La Méésentente* (1995) ; il fait comprendre que le lien social doit ouvrir à la parole politique où le tort, et le litige qu'il implique, deviennent le lieu où le lien social pour tous trouve ses possibilités⁵. « Ce qui fait de la politique un objet scandaleux, c'est que la politique est l'activité qui a pour rationalité propre la rationalité de la méésentente » (Rancière 1995 : 15).

Au commencement de sa vie, l'enfant se trouve du côté de la « part des sans-part » et la parenté en lui faisant place pour sa parole attendue, l'ouvre ainsi à la parole politique qui portera la subjectivation du tort parental. « La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part » (*ibid.* : 31). Toute confusion du lien social avec celui du consensus ou du bonheur entraîne la primauté de l'ordre conçu comme obéissance nécessaire à l'ordre de la gestion policée. Pour Rancière, il y aurait pathologie du lien social si le politique était réduit à cette gestion par évacuation de la centralité du litige à l'occasion duquel les sujets accèdent à la position de leurs propres paroles.

L'enfant ne devient pas adulte par simple déploiement d'un programme préinscrit. Il ne pousse pas sur le modèle du végétal, il ne suffit pas de lui apporter de l'eau, de la chaleur et de la nourriture. L'enfant désire mais ce n'est pas en suivant cette seule donnée qu'il deviendra humain, son désir ne fait pas loi pour le groupe qui le prend en charge. En plus de lui assurer nourriture et protection, le groupe lui transmettra les façons de faire et de dire du groupe, ses règles, ses options. Ces options et ces règles tranchent sur le désir de l'enfant qui apprend vite qu'il devra concerter ses désirs avec les règles du groupe et les désirs d'autrui qui les accompagnent. Les rapports subtils des règles et des désirs marquent la vie en société et, selon les cultures, les options concernant ces rapports sont différemment posées et produisent des conséquences contrastées. Les précédents et les conséquents font qu'on ne repart jamais de zéro et qu'aucun auteur n'est capable de concerter ces rapports comme s'ils formaient un ensemble coordonné relevant de logiques orientées de la même façon.

Lors de ces rencontres de l'enfant et de la société humaine qui le précède, on peut donc s'attendre à de l'artifice, du leurre, de la célébration et du montage. Ils sont nécessaires à la mise en place du légitime et du croyable au-delà du parental. Les référents que le groupe s'est donnés supposent des options, on agira « au nom de » ces référents et on fera « comme si » ils étaient des fondements sacrés. Il s'agit ici de produire des effets normatifs endossables, aptes à capturer le sujet désirant en démenageant son désir vers ces référents plutôt qu'en le renvoyant à

5. Nous sommes ici très loin du consensus et du bonheur que garantiraient les idées claires et scientifiques adoptées par des gouvernements éclairés. On nous l'avait promis pourtant et on a même eu envie d'obéir à ces assurances.

lui-même et à son idylle. Sortir de la loi du désir seul, de la satisfaction comme argument, du corps comme référent, du bonheur comme promesse⁶. Par le nom comme par le langage, déplacer le sujet de son collage et construire la possibilité structurale d'accepter une perte, une dette à payer pour entrer en société en occupant une position qu'il s'agit de tenir et qui ne jouera son rôle humanisant que si elle attire la parole vers le tort constitutif du politique, rapport social central de la société qui y joue ses façons de croire.

L'institution et les mitoyennetés

Qu'en est-il des mitoyennetés dans cette affaire ? Il vaut la peine d'en dire un mot puisque la préoccupation de cette note reste celle des mitoyennetés entre anthropologie et psychanalyse.

« Métoyerie » est un ancien terme d'architecture qui semblait encore bien vivant au début du XVIII^e siècle, à en croire A. C. Daviller, dans son *Explication des termes d'architecture* [...]. (Paris, chez Jean Mariette, 1720 : 706), qui le définit comme suit : « Terme qui signifie toute limite qui sépare deux héritages contigus appartenant à deux, ou à plusieurs propriétaires. Ainsi on dit que deux voisins sont en métoyerie, lorsque le mur qui partage leurs maisons est mitoyen, s'il n'y a titre contraire ». Les deux voisins en métoyerie ne sont pas des voisins sans rapports, séparés par un mur, ce sont deux voisins *parce que* ils sont en métoyerie. C'est ce renversement qu'il faut saisir.

Dans le *Grand Robert de la langue française*, je note quelques éléments de la définition de « Mitoyen » : au XIV^e siècle, « mitoyenne » signifiait « au centre » : le terme vient de « demi », de l'ancien français « moiteen, de moitié », ce qui est entre deux choses, *commun à l'une et à l'autre*, ce qui tient le milieu, qui participe de deux choses opposées.

Le mot « métairie » que nous connaissons mieux vient des mots « mitoyenneté » et « moiteen » (moitié) : la métairie est un rapport social qui s'établit entre deux parties distinctes par des bords (voir borde, bordier, bordage). Le métayer, que l'on appelait également le bordier, est celui qui est lié par un bord. La borde est une ferme louée à moitié fruit.

Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue française*, d'Oscar Bloch et Walther von Wartburg, je note que « moitié » veut dire : partie d'un tout *qui ne se mesure pas, ne s'évalue pas*, mais constitue un élément très important, essentiel. Moitié veut dire « milieu » (*medietatem*, dans sa forme accusative), « qui est au centre ». Métairie, dit une des définitions, viendrait d'un vieux mot français (*moiteen*) qui veut dire « moitié », ce qui tient le milieu, « *in media res* ». La moitié c'est le milieu, le centre, un impondérable, *puisqu'il ne se divise pas*, commun aux parties qu'il distingue. La moitié ce n'est pas la demie, ce n'est pas une des deux parts égales d'un tout. La demie, c'est le bord qui lie en les distinguant deux ou plusieurs éléments.

6. Ces brefs développements trouvent leur sens dans les travaux de Pierre Legendre (1985, 1992).

On peut donc réfléchir sur les bords, sur les mitoyennetés, ils ont partie liée avec ce qui fait office de tiers extérieur. Ces deux instances sont distinctes, elles s'accompagnent mais elles ne sont pas de même niveau. Ce sont les mitoyennetés qui nous font croire que les tiers jouent des rôles médiateurs alors qu'ils ne font que redispenser des mitoyennetés qui médiatiseront. Les débats sur les rapports du public et du privé se comprendraient mieux en concevant l'importance des mitoyennetés qui les redistribuent l'un par rapport à l'autre.

L'institution peut être conçue comme un montage de bords, de mitoyennetés. Elle groupe une série de mitoyennetés montées en architecture, un dispositif incluant les positions des mitoyennetés. Le lien social suppose ces bords, il n'est possible que s'il y en a. Pas de liens sans bords, pas d'obligations réciproques sans bords qui les rendent repérables, limitables et jugeables. Si les tiers étaient réductibles à des instances extérieures, ils ne médiatiseraient rien du tout. Ce sont les mitoyennetés qui ouvrent aux médiations parce qu'elles sont au centre même des rapports sociaux, le travail médiateur des tiers les suppose. Et puisque les institutions sont pour moi la mémoire des mitoyennetés, je ne les oublierai pas.

L'institution porte l'équivalent de l'indivis des mitoyennetés et cet indivis ne se partage pas, on s'y réfère.

Pour conclure

On avait demandé à Héraclite son avis sur la concorde civique. Sans rien dire, Héraclite avait bu un *kukéon* après l'avoir agité. Le *Kukéon* était une boisson rituelle préparatoire aux mystères d'Éleusis, faite de farine d'orge, d'eau et de feuilles de menthe. À l'état de repos, ces trois ingrédients se séparent. Il faut les agiter avant de boire. Nicole Loraux (1987a et 1987b) tire quelques leçons de cette anecdote. Pour qu'il y ait unité de la boisson, il faut l'agiter, la concorde civique n'a rien de l'immobilité. La cité se décompose en ses parties si on ne l'agite pas, le lien de la cité se construit à l'occasion de l'agitation de ses parties. Les factions et les partis n'occupent pas le centre de la cité sur l'agora, on y trouve plutôt le conflit dans la parole politique qui rend la cité possible.

Accordons-nous au moins cela : la méconnaissance est centrale et le lien lui répond sans espoir de l'annuler. Il en ira sans doute de même dans les rapports des partis anthropologiques et psychanalytiques, ce n'est qu'en les agitant que le lien peut se construire, à condition que ces voisins partagent des mitoyennetés. Nous avons dit plus haut notre position à cet égard. Cela demandera attention flottante et distance allusive avant que les mésententes qui comptent arrivent à la parole politique. Il en va évidemment de même entre les anthropologues et ceux et celles dont ils prétendent parler.

Bibliographie⁷

- ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS, 1993, numéro thématique sous la direction d'Ellen Corin (« Folies : espaces de sens »), 17, 1-2.
- , 1994, numéro thématique sous la direction de Sylvie Poirier (« Rêver la culture »), 18, 2.
- APOLLON W., 1997, « Problématique de la recherche sur les discours et les structures familiales », *Savoir, psychanalyse et analyse culturelle*, 3, 1-2 : 217-238.
- BACKES-CLÉMENT C., 1971, « Anthropologie et psychanalyse » : 271-306, in collectif, *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?* Paris, Denoël.
- BARRAT B. B., 1993, *Psychoanalysis and the Post Modern Impulse : Knowing and Being Since Freud's Psychology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BASTIDE R., 1972, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BENSLAMA F., 1991, « L'enfant et le lieu », *Intersignes* (numéro thématique : « Parcours d'exil »), 3 : 51-68.
- , 1994, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, Paris, Éditions de l'aube.
- BIDOU P., 1993, « La mythologie clivée », *L'Homme*, 33 : 469-494.
- BOYER B. et R. M. BOYER (dir.), 1991, *Essays in Honor of A. Irving Hallowell. Psychoanalytic Study of Society*, vol. 16, Hillsdale, Analytic Press.
- BOYER B. et S. A. GROLNICK (dir.), 1988, *Essays in Honor of Weston LaBarre. Psychoanalytic Study of Society*, vol. 13, Hillsdale, Analytic Press.
- , 1989, *Essays in Honor of Paul Parin. Psychoanalytic Study of Society*, vol. 14, Hillsdale, Analytic Press.
- , 1990, *Essays in Honor of Melford E. Spiro. Psycho-Analytic Study of Society*, vol. 15, Hillsdale, Analytic Press.
- CÉSURE, 1994, numéro thématique (« Notre malaise »), n° 4, Paris.
- CHARUTY G., 1992, « Anthropologie et Psychanalyse. Le dialogue inachevé » : 75-115, in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 7, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- COLLECTIF, 1989, *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père : l'Interdit, la Filiation, la Transmission*, Préface de Marc Augé, Coll. L'Espace Analytique, Paris, Denoël.
- COPJEC J., 1995, *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, Boston, M.I.T. Press.
- DEVEREUX G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.
- DOUVILLE O. et al., 1996, *Anthropologie et Clinique. Recherches et Perspectives*, Rennes, Éditions de l'A.R.C.P.

7. Cette bibliographie n'est adressée qu'à ceux qui commenceraient à s'intéresser aux voisinages de l'anthropologie et de la psychanalyse. Elle les enverra rapidement dans le réseau maintenant très diversifié des rapports entre les disciplines.

ETHOS

- FAVRET-SAADA J., 1985, « L'embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques de désorcèlement » : 95-125, in J. Contreras et al., *Le Moi et l'Autre*. Paris, Denoël.
- FREUD S., 1911, *Totem et tabou* (Œuvres complètes, tome XI). Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1927, *L'avenir d'une illusion* (Œuvres complètes, tome XVIII). Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1930, *Le malaise dans la culture* (Œuvres complètes, tome XVIII). Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1937, *L'homme Moïse (ou Moïse et le monothéisme)* (Œuvres complètes, tome XX). Paris, Presses Universitaires de France.
- GEFFRAY C., 1997, *Le Nom du Maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Coll. Hypothèses. Paris, Arcanes, Recherche psychanalytique.
- GODELIER M. et J. HASSOUN (dir.), 1996, *Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*. Coll. Les Cahiers d'Arcanes. Paris, Arcanes, Recherche psychanalytique.
- GOUX J.-J., 1990, *Œdipe philosophe*. Coll. La psychanalyse prise au mot. Paris, Aubier.
- HEALD S. et A. DELUZ (dir.), 1994, *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter Through Culture*. Londres, Routledge.
- HERDT G. et R. J. STOLLER, 1990, *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. New York, Columbia University Press.
- JOHNSON A.W. et D. PRICE-WILLIAMS, 1996, *Oedipus Ubiquitous. The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford, Stanford University Press.
- JUILLERAT B., 1995, *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*. Paris, CNRS.
- , 1991, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*. Paris, Presses Universitaires de France.
- JULLIEN F., 1995, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris, Grasset.
- , 1992, *La propension des choses : Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris, Seuil.
- KLEINMAN A., 1995, *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, University of California Press.
- KULIK D. et M. WILLSON (dir.), 1995, *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres, Routledge.
- LABARRE W., 1958, « The influence of Freud on anthropology », *American Imago*, 15, 3 : 275-328.
- LACAN J., 1966, *Écrits*. Paris, Seuil.
- , 1973, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. (Séminaire livre XI, 1964). Coll. Points, sciences humaines. Paris, Seuil.
- LATOUR B., 1996, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Coll. Les empêcheurs de tourner en rond. Paris, Synthélabo.

- LEGENDRE P., 1985, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident* (Leçons IV). Paris, Fayard.
- , 1992, *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États* (Leçons VI). Paris, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS C., 1985, *La potière jalouse* (chapitre XIV). Paris, Plon.
- , 1983, *Le regard éloigné* (chapitres 12, 21 et 22). Paris, Plon.
- LIDZ T. et R. LIDZ, 1986, « Turning Women Things into Men : Masculinization in Papua New Guinea », *Psychoanalytic Review*, 73, 4 : 117-135.
- LORAUX N., 1987a, « L'âme de la cité — Réflexions sur une psyché politique », *L'Écrit du Temps*, 14-15 : 35-54.
- , 1987b, « Le lien de la division », *Le Cahier du collège international de philosophie*, 4 : 101-124.
- MORO M.-R., 1992, « Principes théoriques et méthodologiques de l'ethnopsychiatrie : l'exemple du travail avec les enfants de migrants et leurs familles », *Santé mentale au Québec*, 17, 2 : 71-98.
- MOHIA-NAVET N., 1995, *Ethnologie et psychanalyse. L'autre voie anthropologique*. Paris, L'Harmattan.
- NATHAN T., 1994, *L'influence qui guérit*. Paris, Odile Jacob.
- , 1996, *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris, Dunod.
- NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE
- OBEYESEKERE G., 1990, *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press.
- PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1997, *Le crâne qui parle* (2^e édit. de *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*). Paris, E.P.E.L.
- , 1986, « Le Discours de la psychanalyse et la parenté », *L'Homme*, 26, 97-98 : 93-106.
- RANCIÈRE J., 1995, *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- ROHEIM G., 1967, *Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient et personnalité*. Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1950).
- ROUX M. L., J. BRIL, R. STAEWEN, M. GERTLER et A. DELUZ, 1987, « Dossier : Ethnologie et psychanalyse », *Revue Française de Psychanalyse*, 51, 6 : 1629-1671.
- SASS L. A., 1994, « Civilized Madness : Schizophrenia, Self-Consciousness and the Modern Mind », *History of the Human Sciences*, 7, 2 : 83-120.
- SCHWARTZ T., G. M. WHITE et C. A. LUTZ (dir.), 1992, *New directions in psychological anthropology*. Publications de la Society for psychological anthropology, n° 3. Cambridge, University of Cambridge Press.
- SPAIN D. H. (dir.), 1992, *Psychoanalytic Anthropology After Freud — Essays Marking the Fiftieth Anniversary of Freud's Death*. New York, Psyche Press.
- SCHURMANS D., 1994, *Le diable et le bon sens. Psychiatrie anthropologique de l'Afrique Noire à l'Europe*. Paris, L'Harmattan.
- STEIN H. F., 1992, « Medical Anthropology and the Depths of Human Experience : Contributions from Psychoanalytic Anthropology », *Medical Anthropology*, 14 : 53-75.

- STENGERS I. et T. NATHAN, 1995, *Médecins et sorciers*. Coll. Les empêcheurs de tourner en rond. Paris, Synthélabo.
- STOCKING G. W. Jr., 1986, « Anthropology and the Science of the Irrational » : 13-49, in G. Stocking (dir.), *History of Anthropology*, vol. 4., *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison, University of Wisconsin Press.
- TERDIMAN R., 1993, *Present Past. Modernity and the Modernity Crisis*. Syracuse, Cornell University Press.
- TYLER S. A., 1986, « Post-Modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult Document » : 122-140, in J. Clifford et G. Marcus (dir.), *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- WAHL F., 1984, « Les ancêtres, ça ne se représente pas » (étude psychanalytique du livre R. Guidieri, *La route des morts*, Seuil, 1980 ; livre sur les Fataleka de Mélanésie) : 31-62, in A. et J. J. Rassial (dir.), *L'interdit de la représentation*. Paris, Seuil.
- WHITEBOOK J., 1995, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, M.I.T. Press.

Mots clés : Simonis, questions théoriques, ethnopsychanalyse

Key words : Simonis, theoric questions, ethnopsychanalysis

Yvan Simonis
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy
Québec G1K 7P4